

我人作爲理性的本質而是其成員的——世界」，即『目的自體的普遍的國』（註一），作爲『自由意志』世界的彼岸國。•

自由的德國哲學的形態，就是康德的『意志自由』，但是，『康德及康德所代爲辯護的德國市民們，却沒有注意布爾喬亞的那種理論的思想基礎上，橫着那由物質的利害及物質的生產諸關係所約制所規定的意志。所以，康德把那種理論的表現，和已經表現了的利害分離，把法國布爾喬亞意志的物質動機所由構成的諸規定，弄成「自由意志」、即且對自的意志、人類的意志之純粹的諸自己規定。因此，把這意志轉化爲純意識形態的概念諸規定，及道德的諸要求了。』（註二）

照上面敘述的看來，德國古典哲學，是受了德國當時的政治經濟的後進性的規定的，不過牠雖然反映了德國政治經濟的後進性，却仍是唯心論的最高形態，仍是從來辯證法思惟的——唯心論的——最高完成。這理由在那裏呢？那首先要考察如下三個特徵的情形：

第一，固然當時德國布爾喬亞還不會充分成熟，因而不能掀起現實的政治變革，對封建制度是妥協的，但他們的發展的將來，却還拿着偉大的『法國革命』形式，直接擺在他們面前。並且，當

(註一)Kant: "Grundesegung zur Metaphysik der Sitten" S. 104, 105.

(註二)德國意識形態。

時英國布爾喬亞，從十七世紀末以來，已在新興大眾的前面，變成保守的宗教的了，而法國布爾喬亞，却在從十八世紀到十九世紀的當中，已經越過了急進性的絕頂。就是說，當十八世紀的時候，也露出了牠的矛盾和不徹底，如『吉倫德黨』和舊秩序無限度地妥協，羅伯斯庇耳（『雅各賓黨』）對巴黎貧民鬥爭，羅伯斯庇耳導入『最高實在』的崇拜，以及撤銷『自由平等』的標語，崇拜共和制，最後出現皇帝拿破崙。因此，法國革命的諸成果，遭受不爲法國布爾喬亞的哲學所攝取，而爲德國古典哲學所攝取的命運。

第二，那比十八世紀的法國唯物論成立的時代，更高度發展起來的自然科學及其他諸科學的研究成果，已作爲思想的材料，提供於德國古典哲學的面前了。德國古典哲學，立脚在這一時代的諸科學（尤其自然科學）的非常大進步上。

第三，德國在從十八世紀末到十九世紀三分之一期的當中，一方面受國內經濟的後進性所規定，他方面受國際資本主義的巨大發展所規定，不能不首先在哲學及文學上，成就那英國已在經濟上，法國已在政治上成就了的偉大歷史事業。正如已在康德及勒新身上表現過的一樣，布爾喬亞意識祇能在哲學及文學上表現。德國布爾喬亞的先進分子，不能不把他們進步的努力，祇表現於哲學及文學的領域，於是德國社會的先進諸要素，大部分的努力，都特別在哲學的建設上集中化。因

此，當時的德國，不是該期歷史的同時代人，而是一八四八年時代的『哲學的同時代人』。當十九世紀的前半期，經濟落後的德國，在哲學領域——尤其賴黑格爾的辯證法的哲學體系——成爲指導的國家，牠的哲學的內容豐富，比起當時國內經濟的發達狀態來，實屬可驚，其所以致此，也是基於這種情形。再把這種關係概要地說，就是：德國古典哲學及作爲這一哲學之完成的黑格爾辯證法，不僅是德國社會發展的產物，且是該時代的歐洲國際布爾喬亞發達的產物，因着國內的因素和國際的因素結合、統一、相互規定，牠就成了法國革命之德國的反映。——這是德國古典哲學的特徵。

所有那些情形，尤其法國革命和科學（自然科學）的更高發達水準的基礎，規定了德國古典哲學的進步內容（辯證法）。

法國革命把封建社會到資本主義社會的辯證法轉化的現實，用最模範的形式，概要地而且如實地顯示出來了。法國革命所顯示的社會及意識形態的發展、轉化，被黑格爾唯心論地反映於其『精神現象論』中了。法國革命是德國古典哲學的辯證法的第一地盤，黑格爾的辯證法及其邏輯學，就是在這一地盤上，作爲變革期的產物而產生的（這種關係，往後在敍黑格爾的那節中再說明）。

就第二點的自然科學的更高發達水準說，從十八世紀末到十九世紀三分之一的時期中，德國辯證法的唯心論哲學者們，比起十八世紀的法國唯物論者們，站在更進步的自然科學諸成果上。構成

十八世紀法國唯物論者的理論基礎的自然科學，是近代自然科學發達第一期的特徵——機械論的自然觀，可是從十八世紀末起，這一機械論的自然科學，已經開始動搖，自然科學的一各方面，呈現着巨大的全面變動。因此，形而上學的機械論的自然觀，被從各方面來打破，近代自然科學發達的第二期遂開始。結果，『一切硬化的東西解消了，一切固定的東西消滅了，一切被看做永久的東西成爲暫時的了，自然全體被證明爲在永遠流動和循環中運動的東西了。』（註）當時是從來機械論的自然科學從各方面崩潰，近代自然科學開始其劃期的發展的時期，這一轉換期，就是德國古典哲學建立的時期，這時期的自然科學發達的成果，通被德國古典哲學充分地攝取了。康德自身基於星雲說的創造，給了從來機械論的自然科學以動搖崩潰的第一擊，他是揭開新自然觀成立的火口的最初哲學者（自然科學學者）。

這些作爲素材而提供於德國古典哲學之前的自然科學的成果，不消說，是因先進資本主義諸國的發達而獲得的，在這一點上，也同德國古典哲學是法國革命的反映一樣，顯示着國際性。德國古典哲學，是當時自然科學的發展上諸結論（成果）之哲學的——唯心論的——普遍化。這樣，唯心論的辯證法就產生了。這一唯心論，是由德國布爾喬亞的無力性、妥協性規定了的。

（註）自然辯證法。

高形態，成了從來辯證法的思惟之唯心論的最高完成。

不消說，各時代的哲學，以獲得一定的思想材料爲前提。這種材料，由先行的哲學科學提供出來，成爲各時代的哲學出發點。但是，這時後起的哲學，並不是先行的哲學科學之單純的繼承、單純的繼續發展、量的發展，可說很多場合顯現着質的飛躍發展。各時代的劃期的哲學，絕不是先行諸哲學的簡單聚集（例如從十七世紀的英國唯物論和大陸唯物論到十八世紀的法國唯論〔後者是前兩者的唯物論的統一〕的發展，就是這樣）。

不消說，那樣獲得的思想材料，不就可簡單如實接受了事的，要受用牠，必須本身具有受用牠的物質的歷史條件，就是說，必須有生產的條件（即經濟的條件）和政治實踐、社會實踐的條件。可是，我們已在本書第一篇說過（註），哲學的歷史發展，一般地，不應機械地祇從社會的經濟要素去說明，這是重要的事。經濟落後的國家，在哲學上也有彈得第一梵亞鈴的可能性，這在那基於徹底急進的布爾喬亞政治實踐的十八世紀法國唯物論和英國哲學相較的關係中，已經顯示出來了。

（註）對於規定哲學的歷史發展的三因素（科學尤其自然科學的發達水準，生產的因素即經濟的因素，及政治社會的實踐的因素），要理解其全體的有機關聯，參照本書第一篇第二篇中的哲學發展法則。

那末，德國古典哲學當時的物質的歷史條件究竟是什麼？這里要特別把德國國內的社會條件當做問題。德國資本主義雖比較英法是後進的，德國的布爾喬亞雖然軟弱無力，但德國基於工場手工業的發展，却準備了資本主義的較高的發展。可是，假若拿力來開拓他們的更高現實發展的直線道路，那麼德國的布爾喬亞還在經濟的未熟中。所以，德國布爾喬亞的先進諸要素，便在哲學及文學中，把握他們的歷史發展的將來。德國古典哲學及德國古典文學中，除直接地反映着法國革命外，同時又是對一八四八年的變革之準備。因此，德國古典哲學，遂成了作為人類解放看的德國人解放的『頭腦』（註）。

就是說，雖然是後進的，但德國資本主義却發展着；雖然軟弱無力——並且惟其無力——德國布爾喬亞的先進諸要素，便想在哲學中遂行他們的改革，所有這些，就是德國古典哲學的德國條件。這些條件使德國古典哲學，能把歐洲先進資本主義發展的產物之哲學的科學的諸成果，收作自己的東西，能生出辯證法——德國古典哲學的進步方面——的財產來。不過同時，這些條件，正是決定德國古典哲學的保守方面——唯心論，思辨的神學的要素——的。德國古典哲學根本是唯心

（註）“Aus dem Literarischer Nachlass M=E” Erster Band.S.398. 如次地說道：

『德國人的解放，是人類的解放，這一解放的頭腦是哲學，心臟是普羅列塔里亞。』

論，牠的辯證法是唯心辯證法。因此，這裏就表現了德國古典哲學的進步要素和保守要素這一根本的二重性，表現了唯心論和唯物論（辯證法）的理論矛盾。這二重性，這一理論的矛盾，是布爾喬亞的進步性和落後的封建德國的矛盾之反映。

所以，德國古典哲學的進步諸要素，當其哲學把德國內部的生活上之直接的實踐的內容，即經濟內容及政治內容，捨棄得越多時，牠就越強烈而且加多地顯示其進步性。但是，假若哲學一觸及德國自身的現實諸事件，就完全變成保守的虔敬的哲學了。縱然那時說到進步的內容，牠的理論也根本受德國的諸條件所約制，完全保持抽象的（唯心論）的性質。這樣的二重性，這樣的矛盾，貫串了德國古典哲學家們的哲學的全體系。

第一節 康德 (Immanuel Kant 1724—1804)

康德生於克利希斯堡，是一個馬具匠的兒子。他從八歲到十六歲，在一個叫做 Collegium Fridericianum 的古典學校讀書，從十七歲到二十二歲，住克利希斯堡大學。他所研究的學科，是哲學（尤其萊布里茲、倭爾夫的哲學，英國及法國的哲學），數學及自然科學。他的學說中，折衷了法國的啓蒙思想（並當時的自然科學思想）和德國的宗教神學的思想。從這一點說，他站在萊布里茲的

傳統上。但是，他却有着自己的獨自性，他的獨自性，就在於把英國經驗論的立場和形而上學的合理論的純粹悟性的立場，加以統一，企圖在先驗的唯心論體系上，建立唯物論和唯心論的妥協、調和。他從一七七〇年以後，在克利希斯堡大學當哲學教授，直到死的那年為止。他的生活，是當時德國市民內部流行的完全單調的學者生活。他對於政治的權力，全採屈服妥協的態度。所以他在普魯士國王的前面，是服從的忠實臣民。曾把著書捧獻於王國的權力者，猶且遭受威廉二世的嚴厲叱責，說他的講義違反聖經的宗教哲學，他對於這樣壓迫，絕無反抗的表示。又當七年戰爭時，俄國軍隊占領了克利希斯堡，他對於俄國女皇伊麗查伯，也同對於普魯士國王一樣，全是忠實的順臣。

但是，康德哲學在哲學史上的意義確很大。他的哲學提起了辯證法的諸問題，他雖然沒有解決那些問題，却因此築了德國古典哲學的基礎。康德哲學在德國古典哲學中，等於樹木的『根』（註）。牠上面反映着十八世紀末的德國的矛盾。德國古典哲學固有的二重性（矛盾），在他的二元論中，在他的折衷主義中，拿最明瞭的形態表現着。他的哲學，把十八世紀末德國布爾喬亞的那種無力的小市民的妥協性，哲學地表現出來了。我們已在前節講過，康德哲學中的『自由』的理念，是德國

（註）李夏爾·克羅尼替所著由康德到黑格爾的日譯本所作的序文中說：德國古典哲學的全發展，可以比一棵樹的生長，

的現實所媒介來的法國革命的原理，就是說，康德哲學是『法國革命的德國理論』。

康德才從十七世紀及十八世紀的布爾喬亞自然科學的唯物論立場出發。他在一七五五年捧獻於威廉二世的自然科學著作，叫做天體之一般的自然史及理論，有名的星雲說就是在這書中主張的。這書在辯證法的發展史上，占着重要的地位。星雲說在近代自然科學發展的歷史中，形成由第一期到第二期的轉換開端，這在第一章第一節及其他處所已經說過。康德在上述的著作中，一方面雖基於牛頓的形而上學的機械論的力學，同時還發展了新的歷史的自然觀。由於這，從來形而上學的自然科學以爲自然沒有時間上的歷史之觀念，遂開始了動搖。他說明地球及整個太陽系，是從旋轉的瓦斯體中，隨時間的經過而生成的東西。他又基於發見了海洋潮汐對地球自轉的妨害，說明太陽系將來也得滅亡。因此，他就達到了宇宙之歷史的發生、發展、變化、消滅的原理。從這點說，黑格爾的自然哲學，比康德的見解落後得多（註）。

但是，康德對宇宙作的歷史的解釋，不是完全的辯證法見解，他沒有能夠把這一歷史的發生、發展、消滅的思想，向宇宙論的限界外，即現實的一切領域去擴大、徹底化、完成化，還是機械論地理解着這種發生、發展。康德確立了歷史地解釋宇宙的原理即歷史主義，他祇不過基於這，把形

（註）自然辯證法。

而上學的機械論自然觀的一個基礎打毀了，因而替牠的全部構造打開了一條將來崩潰的路。

他在當時，明明站在布爾喬亞自然科學的唯物論立場上。他說：『給我以物質喲！如果那樣，我便構成世界。』又，對於牛頓認爲神是運動的最初衝擊的見解，他說：『在哲學者看來，是可憐的解決。』當然，在這裏，不消說，並不是把他作爲徹底的唯物論者，但是牠受牛頓的力學及其他自然科學的影響，而一時作爲唯物論者來出發，正是意味着這位德國古典哲學開山祖的哲學家，自始就是布爾喬亞啓蒙時代的兒子。

這一布爾喬亞的啓蒙，到了康德的手中後，日益德國化，他自身就成了啓蒙之典型的德國的兒子。這樣就出現了康德的先驗唯心論（批判哲學）哲學體系，這一體系是德國古典哲學的出發點，是德國古典哲學的根蒂。德國的布爾喬亞啓蒙是半戰鬥的東西，這一『布爾喬亞啓蒙的半戰鬥性』（註），在康德的先驗的唯心論中，成爲進步要素和保守要素的一重性，成爲理論上一切種類的二元性，折衷主義而表現。二元論的折衷之理論的根本，就是想把唯物論和唯心論妥協起來的二元論。

康德的哲學，他的先驗的唯心論之根本的特徵，就是『融和唯物論和唯心論，使得兩者妥協起

(註)引用麥林哲學史九七頁中的話。

來。」（註一）這個在一七七五年的自然科學著作中，作爲唯物論者（樸素的唯物論者）而登臺的康

德，到了一七八一年的純粹理性批判中，表現爲想把唯物論和唯心論妥協的先驗的唯心論者了。
 純粹理性批判這部書，拿近代唯物論的創始者法蘭西斯·培根的名著大革新的序文起首。康德
 哲學的根本立場，一方面表現在其對所謂『形而上學』『獨斷論』即神學的唯心論作鬥爭的中間，
 他方面表現在其對柏克烈的主觀唯心論及休謨的不可知論作鬥爭的中間。他對於前者，拿經驗論及
 不可知論和牠對抗，對於後者，拿唯物論及先天認識的原理和牠對抗。

康德拿他所謂『批判哲學』的發問，問『形而上學一般，如何是可能的呢』？這樣來批判神學
 的唯心論，即他所謂的『形而上學』。他的『純粹理性批判』的任務，就是這一形而上學的批判。他
 說：『試圖變革形而上學的從來的方法；並且以幾何學者和自然爲模範來計畫形而上學的全革命，
 以達到那個試圖，純粹思辨理性批判的工作，就在這中間。』（註二）在他看來，『形而上學』是
 『沒有何等教養的獨斷論』（註三），是『詭辯的似是而非的學問』（註四），於是那曾經做過『萬學

（註一）唯物論與經驗批判論。

（註二）康德純粹理性批判，二五頁。

（註三）Kant: "Prolegomen" (Feclam) S.50.

（註四）同上，一五五頁。

的女皇』的形而上學，完全被驅逐於荒野了。他的這一對形而上學批判的立場，是英國經驗論（洛克的）的立場。他說：『我們的一切認識，隨經驗而開始，這是無疑的事。什麼理由呢？因為認識能力的活動開始，若不是由對象來喚起牠，是由於什麼呢？對象觸發我們的感能，一方面自己造成對象，他方面使我們的悟性活動來着手比較表象、連結表象、或分離表象，把素材的感性印象加以改造，使其成為對象的認識即經驗。』（註一）因此，康德承認離開我們意識而獨立的客觀實在（他所謂的『物自體』）的存在，認為一切的經驗，都因客觀的實在即物自體對我們感官的作用而開始。從這點說，康德哲學是唯物論的。

所以，康德反對柏克烈的主觀唯心論，把柏克烈的主觀唯心論，呼做『柏克烈的神秘的濁惑的唯心論』，使牠和自己的先驗唯心論有決定的區別。他對於這樣區別的理由，如次地說明道：『為什麼呢？因為我的所謂唯心論，並不抵觸事物的存在，因為懷疑事物的存在，絕不是我所想及過的事（然而普通意味的唯心論，本來是由於懷疑事物的存在而成立的）。』（註二）康德對於柏克烈的批判，是唯物論戰勝唯心論。但是康德又說：『我當然承認我人之外的物體即物，雖然物的自體是

（註一）康德純粹理性批判。

（註二）Kant: "Prolegomena" S. 72.

什麼，我們完全不知道，但我們靠我們的表象而知道物，我們的表象是由物對我人感官的影響來造成的。顯然地，康德雖承認客觀的實在、物自體的存在，但他却否定其認識的可能性。從這點說，康德哲學又成了不可知論。

但是，康德的全體立場，和休謨的不可知論及洛克的經驗論，都有分別。在康德方面，認識不同休謨的意見一樣，是單純主觀的相對的東西，其實連我們的經驗的認識，都是我們靠印象去接受的東西（認識的所與，經驗的雜多），和我們自身的認識能力所自與的東西（認識的先天形式）之結合。依康德的觀察，『經驗的判斷在具有客觀的妥當性時，就是經驗的判斷。』（註一）『客觀的妥當性和必然的普遍妥當性（對於一切人的），是交互概念。』（註二）如果是這樣，那麼經驗的判斷，已不能不具有『必然的普遍妥當性』。但是，『必然性和嚴密的普遍性，是先天的認識之確實單純主觀的必然性』導出原因概念來，完全反對。康德強調『先天的概念，須作為經驗的可能

（註一）Kant: "Prolegomena," S. 77.

（註二）同上，七八頁。

性之先天的約制來承認。」（註一）因此，康德在這一點上，又和洛克不同。他說：「有名的洛克，因爲缺乏這種考察，因爲他在經驗上發見了悟性的純粹概念，就從經驗中導出了這一概念，並且作了一種極不徹底的思考方法：想靠這一概念而遠越經驗的一切限界去認識。」（註二）

自別於經驗論者洛克的康德，建設着先驗構成的主觀之理論，他認爲『由感覺而和對象生關係的直觀』，是經驗的，把『經驗的直觀之無限定的對象』，呼做現象（註三）。於是現象和能思惟而不能認識的『物自體』的二元論，就在此產生出來。這是現象和物自體，被作了形而上學的絕對的分離、對立化的二元論。這一二元論，是康德關於物自體的不可知論的結論。因此，我們的認識就被限於現象世界了。這樣在現象和物自體之間，築着一條不可逾越的界限的見解（不可知論），困着牠唱說客觀實在的不可認識性，拿意識內容去規定現象，所以就是一種唯心論。同時那又是形而上學的非辯證法的理論，不承認『由可知到知的人類認識之發展』，不承認『「物自體」向「爲我們的物」的轉化』。因此，康德就不能從現象中看見『爲現象的物自體』，把現象和本質（客觀真

（註一）康德純粹理性批判，一六六頁。

（註二）同前，一六六頁。

理）割開，把一切經驗的東西離開自體。其所以如此，正因他是形而上學的唯心論者的原故。康德的物自體，是被捨棄了一切內容規定的對象（物質的存在），用黑格爾的話說，是『僅被作為彼岸來規定的完全抽象物，全空虛』。（註一）康德又把物自體呼做『理體』，這種時候，物質的諸規定移於意識內容，變成意識的諸規定。這樣，康德的唯心論便成立。在康德的唯心論中，認識把自然和人類，絕對地分離。

同時，認識的本身，認識主體的本身，也被康德形而上學地分離。康德把認識祇限於現象。『在現象上和感覺對照的東西』，他呼做『現象的質料』；『現象的雜多，能在某種關係上被整頓的東西』，他呼做『現象的形式』（註二）。質料祇能在後天去獲得，形式却已在先天備於心性中了。於是質料和形式的二元論，就在這裏出現。形式對於質料，完全作為外的形式而對立。

照康德的見解，認識從兩個泉源來發現，一是接受表象的感受性之『感性』，一是認識的自發性之『悟性』，『直觀』和『概念』，構成我們的一切認識的要素。認為『沒有感性，就不能獲得任何對象，沒有悟性，就不能思惟任何對象』。康德雖然說着『沒有內容的思考是空虛，沒有概念的

（註一）黑格爾百科全書，七〇頁。

（註二）康德純理性批判，六六頁。

直觀是盲目』（註二），但這兩者在他看來，實是完全不同的兩個分離了的東西。於是直觀（感性）和概念（悟性）的二元對立，就在這裏表現出來。一方面的感性直觀的純粹形式（純粹直觀），是時間和空間，他方面的概念形式，對象一般被思惟的形式、『純粹概念』，是即範疇純粹悟性概念。康德把範疇從判斷的形式引出來，認範疇爲『先天的概念』，以爲範疇的客觀的妥當性，就在於『經驗祇有靠牠才可能的一點上』（註二）。因此，他把範疇作着主觀主義唯心論的解釋，不理解作爲反映客觀現實的形式看的範疇之意義。相反地，把範疇認做先天的概念，認爲祇有牠才使對象成爲可能。並且康德的範疇，不僅是先天的概念，且是固定的靜止的死東西，所以那上面，沒有絲毫顯示諸範疇相互間的辯證法的關聯，沒有絲毫顯示『諸範疇的相互移行』。

範疇如果是那樣固定的靜止的東西，並且那樣被形而上學地完全切離感覺，那就認識不能成立。爲什麼呢？因爲康德眼中的認識是直觀（感覺）和概念（範疇）的結合。於是康德爲了逃出這一難關，就把認識上的形式和質料、直觀和範疇，這已被他完全形而上學地非辯證法地分離了的東西，再用完全非辯證法的折衷主義的方法來接合。因此，康德就要不絕地引入中間的諸範疇，把直

{
（註一）同前，九一頁。
（註二）同前，一一八頁。

觀和概念（範疇）間的裂縫，填補攏來。他首先借助那從感性來的雜多之基於『先驗的構想力』的綜合，及這一綜合之基於『根源的統覺』的統一。但是這還不夠，遂想靠『感性的形式而純粹的條件』之『先驗圖式』作媒介，把範疇和感性的直觀結合起來。

因此，康德就用那樣完全形而上學的折衷主義的方法，來建立先驗的構成的主觀世界。據康德說：被認識的東西（現象），就是由意識內容、感性的形式和悟性的範疇（認識主觀）所構成的表象世界。『範疇是對於現象，因而是對於現象的總括之自然（被從內容上看的自然），規定先天的法則的概念。』（註一）『經驗一般的可能性的限制，同時，就是經驗對象的可能性的限制。』（註二）看來，康德的不可知論的二元論，實在是不徹底的主觀的唯心論，這就是他所謂的『先驗的唯心論』。

儘管宣布這一先驗的唯心論的世界，是由認識主觀所構成的東西，但這世界中却還存有不可調和的大對立，即現象和物自體的對立，Phenomena 和 Noumenon 的對立。這一對立復被導至理論·理性和實踐理性的對立、科學和宗教的對立。結果，那在他的純粹理性批

（註一）同前，一六〇頁。

判中，曾被廢棄、驅除了的『形而上學』——神學的唯心論，又在他的實踐理性批判（一七八八年）及道德的形而上學基礎（一七八五年）中復興了。其實這一復興的理論條件，他已在純粹理性批判及 Prolegomena 中準備着。他在純粹理性批判第二版序文中說：『我爲要給信仰以場所，不能不去掉知識。』到了作實踐理性批判時，就把理論理性，不可解的『神的存在』及『靈魂不滅』，當做『純粹實踐理性的要求』來爲之築基礎（註一）。於是神學的諸觀念，被他作了積極的再建，這裏又成立『自由的 Idee』，開闢『目的自體的普遍國』（註二）。于是自由和必然、目的性和因果性，被分別配屬於兩個完全被形而上學地割開了的世界，開始其獨自的抽象生活。康德的這種見解中，表現着新興布爾喬亞的唯物論的世界觀和神學的世界觀的折衷、妥協。這是康德哲學所固有的矛盾。

我們已經看到：現象和物自體、質料和形式、直觀（感情）和概念（悟性）、純粹直觀和範疇，必然和自由，理論性和實踐性，所有這些二元論的對立及其折衷主義的結合，在康德哲學中貫串着全體系。構成這些對立及其折衷結合之根基的，是康德哲學中的進步東西和保守東西的一重性之哲學的表現，即唯物論和唯心論的妥協，唯物論和唯心論的唯心論折衷。

（註一）康德實踐理性批判，一五六及一五八頁。

（註二）Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 105.

費爾巴哈把康德的體系，呼做『站在經驗論見地的唯心論』。但是，經驗論是不徹底的唯物論，這一不徹底的唯物論，在康德是表現在其物自體說中。物自體說的矛盾，決定了康德全體系的矛盾。當其承認離開我們而獨立的物自體，照應於我們的表象這一點時，那中間有唯物論，但當其宣言物自體是不能認識的東西，是超絕的東西，是彼岸的東西時，唯心論就現了出來。這種根本的對立、矛盾，在特殊形態上，被反復於形式和質料的對立中。形式是先天的東西，質料是後天的東西。由於質料『在現象上和感覺對照』，就通過感覺的根源性的原理而延展到唯物論了。這種關係，表現爲當作感性直觀的純粹形式看的時間空間的先天性和感性的所與的對立、矛盾；更在接着的階段上，特殊化爲經驗的雜多（後天的）和純粹悟性概念即範疇（先天的）的對立、矛盾的形態而反復。於是理論理性和實踐理性的對立遂表現。

這種不徹底的妥協性，是康德時代的德國社會的反映，在康德的倫理學中，明顯地表現着，他的倫理學，一隻腳還站在封建的基督教的地盤上，另一隻腳確已踏上法國革命的地盤。他對於國家公民雖要求完全的自由和獨立，但對於一般國民 (Staatsgeosser) 却不是那樣，這種情形表示了他社會的見解之封建的保守的性質（註）。康德把全體勞動大衆——布爾喬亞的變革所不能不解放，

(註)Vgl. Kant: "Rechtslehre" [46] 麥林德國史，九八頁。

而且事實上已經解放了的手工業者和商人的徒弟，農民等等——列爲『一般國民』。

康德的哲學，是妥協的、是折衷主義的、是形而上學的。但是，他由於把『純粹理性的二律背反』弄明白，提起了關於辯證法的根本原理即矛盾的概念問題，在這點上，他占着辯證法發達史的特殊地位。康德把理性想就物自體下判斷時所陷的錯覺，叫做『辯證法』，把『構成這辯證法的推論的理性狀態』，叫做『純粹理性的二律背反』（註一）。他舉出了四個二律背反：（一）有限和無限，（二）一切事物究竟是單純呢，抑是單純者的複合呢？（三）自然法則和自由，（四）有無作為世界的原因而絕對必然的存在者？（註二）但是，他不能正確地解決這種二律背反，反而把這相矛盾的兩個命題，作折衷主義的調和、併存，想因此避免矛盾。在這點上說，他是形而上學的。他不能把辯證法作為存在及思惟的法則去抓住。其實，二律背反不限於康德所舉的四個，所有一切概念、一切範疇，都是二律背反的，因此，康德的二律背反論，不過是辯證法往後發展的一個刺戟罷了。

（註一）康德純粹理性批判，二九六頁。

（註二）參看前書，三六〇——三八一頁。

第二節 費喜特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)

費爾巴哈說：『康德哲學是矛盾，牠拿不可避免的必然，導入費喜特的唯心論或感覺論。』事實上，康德的先驗的唯心論，是不澈底的主觀的唯心論，那上面表現着中途半截的不澈底性，即唯心論和唯物論的妥協，作了牠的根本性格。費喜特從康德的先驗的唯心論中，丟掉唯物論的要素，使牠澈底化到唯心論的一元論，因而除去了康德的二元論的不澈底。於是費喜特的自我的辯證法成立。費喜特和謝林，同是康德的先驗唯心論向黑格爾的辯證法唯心論發展的媒介。

費喜特是織紐人的兒子，生於薩克遜的奧伯老西茨之蘭美勞村。他是在法國革命和康德哲學的直接影響下，生長起來的。一七九三年，他受法國革命的激盪所感動，匿名寫了對歐洲諸侯請還思想自由的要求，及改正公衆關於法國革命的判斷文。一七九四年，任耶納大學的教授，但因着和宗教衝突，被控為無神論者而去職。去職後往柏林，於一八一〇年任柏林大學教授，一八一一年當選該校第一屆的互選總長。

費喜特和德國的任何唯心論哲學者相比，是關心政治較強的熱情的急進哲學者，是最大膽地表露急進見解的哲學者。青年費喜特，在其關於法國革命的著作中，從『理性的自由』的原理，替革

命的必然性、憲法變更的必然，建立哲學的基礎。他又是急進的自由主義者，主張『地上的任何人，都沒有不使用自己的力而靠別人的力來生存的權利。』這是布爾喬亞變革的原理。他又在一七九四年的自然法論中，展開『理性國家』的思想，其後在一八〇〇年的封鎖的商業國家中，更發展了這一思想。他那被一般愛國主義的教科書所歪曲着的告德意志國民的演說（一八〇八年），實際是大膽地抗議着德國的現實，反對腐敗的封建支配的體制和宗教。他唱其獨自的無神論，說『宗教是奴隸的慰藉』。

費喜特比起康德來，較多是法國革命原理的體現者。他率直地唱着無神論（當然不是完全的），說着革命的原理。康德就不然，一件都不來。費喜特還理解國民的意識，而這是康德毫不注意的事情。費喜特不像康德把德國人區別爲有完全權利的國家公民（Staatsgenosse）和有半分權利的國民（Staatsburger），簡直主張凡具有人類面貌者一律平等，說明德國人的職務，就是創造基於這一平等的真權利的國家。就是說，他是對封建的所有和身分的特權作鬥爭的布爾喬亞革命的熱烈戰士。不消說，德國社會的諸關係，在幼稚的德國布爾喬亞的先進思想家前所定立的限界，費喜特就在這種場合，也沒有能夠跳過去。費喜特的『實踐理性的價值』這思想，雖是德國新興布爾喬亞的實踐努力的反映，但這一實踐，被費喜特作爲帶有抽象的理論的性質之實踐而表現着，即是被作爲

『實踐理性』而表現着。並且，他那所謂『封鎖的商業國家』的『理性國家』，結局就是不能不依布爾喬亞理性的諸要求而設立的舊普魯士國家的表現。這裏，有着費喜特哲學和德國現實的終極的妥協性，所以急進的原理，在費喜特手中，拿鮮明的唯心論哲學的形態來出現。

費喜特哲學的核心，就是他的知識學中的自我的唯心論的辯證法，這是媒介着從康德到黑格爾的德國唯心論的道程的。這個自我的辯證法，把康德哲學，在先驗的唯心論軌道上，作內面的徹底化，把康德的二元論，在自我的絕對活動中，作主觀主義的揚棄，因而成就了自己，同時，構成黑格爾的精神辯證法理論的先行形態。費喜特的知識學的目標，就在於把康德手中還分離着的現實和物自體、質料（內容）和形式、直觀和概念、感性和悟性、理論理性和實踐理性、必然和自由，從自我的活動上，完成其統一。

貫串康德哲學全體系的二元論的不徹底，牠的根本，就是物自體和現象的二元論，即是那意味着對唯物論讓步的不可知論。正如雅可比 (F. H. Jacobi, 1743—1819) 說的一樣，沒有物自體的假定，就不能入於康德哲學；拿物自體的假定，就不能止於康德哲學。所以，費喜特首先批判承認離開自我而獨立的康德『實在論』。他承認這個物自體的思想中，有着先驗的唯心論的矛盾，極大的不徹底。他向康德及康德的追隨者說：『那種物自體的思想，由感覺做基礎，反過來，他們又想再

靠物自體的思想做感覺的基礎。他們的地球在巨象上，而巨象却在他們的地球上。他們的單是思想的物自體，是活動於自我的呵！」（註一）這樣，費喜特就把作為唯心論的康德哲學的不徹底去掉，把康德的主觀和客觀、思惟和存在的對立，作唯心論的揚棄。他把思惟認做『行為』，把自我認做『活動』。他說：『叢智在唯心論看來，是一個行為，絕不是此外的任何東西。但是，人們或許不把叢智叫做活動者，因為活動者這一語，是被認做活動所屬的某種存續者的。』（註二）他這樣地把思惟、主觀，認做活動的東西，拿來統一形式和內容（素材），統一先天的和後天的。這時候，他對於康德的『構想力』的活動，更賦予根本的意味，把牠認做自我的根本活動。他說：『所謂事物，就是由構想力總括了的這一切的關係，此外什麼都不是。』『形式和素材，不是特殊的部分，全形式性是素材，我們在分析上才接受一個一個的形式。』（註三）這裏，形式和內容，不像在康德的眼中一樣，是被從形而上學的分離上去理解的，而是在發展上、在辯證法的關係上被理解着。即，素材是全形式性（Gesamte Formheit）。所以費喜特說：『先天的和後天的，在完全的唯心論看來

(註一) Fichte: "Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" (Medicus) S.67.

(註二) 同前，二四頁。

(註三) 同前，二七頁。

——就相反地，在完全的唯物論看來，也（引用者）——全然不是兩個東西，實是一個東西。那是被從兩方面考察的，人們祇有靠接近牠的方法來區別」（註一）。

知識學，就是要發見『一切人類的知識之絕對的第一的根本原理，絕對無約制的根本原理』，這種原理，被費喜特作爲『事行（Tathandlung——又譯爲純粹活動）』來表現。『事行』『不在我們意識的經驗諸規定下出現，而且也不能出現，牠橫在一切意識的基礎上，祇有牠才使意識成爲可能。』（註二）作爲這種『事行』的自我，活動的根源的自我，這是費喜特的『知識學』中的『自我』。

費喜特的『知識學』（全知識學的基礎，一七九四年），展開着『自我』的辯證法，可比於黑格爾的邏輯學及百科全書。

費喜特在全知識學的基礎第一部全知識學的諸根本命題中，首先就把『A就是A』的同一性原理，從『自我就是自我』（W—L. S. 14），從『自我根源地絕對地自己定立其存在』（S. 18）的自我活動，從『事行』——在那上面，事實（Fact）和行爲（Handlung）是一非二的東西——來說明。於是獲得『實在性的範疇』。

（註一）同前，三一頁。

（註二）Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”(Medicus) S. 1.

第二，他把『 Minus (減) A 不是 A 』的反定立原理，從『 非我對於自我被絕對地反定立 』

(S. 24) 來說明，即是從反定立一般被自我作絕對的定立，來說明。於是獲得『 否定性的範疇 』。

第三，有『 形式上被約制的第三根本命題 』，這就是『 非我在自我中被定立 』的命題 (S. 26)，他暴露了這一命題中的自我和非我的辯證法，即是把『 自我——非我；非我——自我 』 (S. 27) 的矛盾，弄明瞭了。但是，費喜特把這一自我和非我的辯證法的矛盾，反省哲學地，唯心論地，在自我的根源活動上去解決，於是把這個矛盾作為『 相互限制 』的一種『 限制 』 (S. 28) 的概念來說明。他說：『 自我在自我內，對於可分割的自我，把可分割的非我來反定立。』 (S. 31) 費喜特雖然那樣把自我和非我、定立和反定立的辯證法的矛盾弄明白了，可是却把牠在意識的自同性上理解着，認為『 否定 』是『 部分的 』『 否定 』。從這點說，他還是反省哲學的，康德主義的。

費喜特的知識學，拿『 根源的必然的自我之反題的行為 』做着前提 (S. 44)，基於這，就成立了全知識學的基礎第二部及第三部。『 自我把非我，作為由自我所規定的東西來定立 』 (S. 46)，這命題作了知識學的實踐部門的基礎；『 自把自己作為由非我所規定的東西來定立 』，這命題作了知識學的理論部門的基礎。因此，在實踐的知識學中，表現為『 自我規定非我 』，自我是能動的。可是，在理論的知識學中，却表現為『 自我被非我規定 』了，自我的被限制性，構成着根本。

自我把一切的實在性，在自我中作爲『絕對量』而定立，因而『自我在實在性被規定時而被規定』（S. 50）。這裏，抽出了量和質的辯證法的範疇。費喜特把黑暗和光明，自我和非我，用『分量化』來說明，表示了質、量的辯證法轉化的思想（註）。據費喜特的觀察，自我和非我，處於相互規定的辯證法的關係中，這就是自我和非我間的受動和能動的關係。這種能動和受動，在『活動總量』的概念中，有着關係基礎（S. 60）。活動和受動（非活動）都是活動。

在康德，完全形而上學地把現象界和本體界分裂爲兩個世界，分別地把『純粹理性的二律背反』的定立和反定立，配屬於那兩個世界，如今費喜特這樣一來，就把那種定立和反定立，作爲自我的根源活動而統一了。從這一自我的根源活動，自我和非我的對立、矛盾的發展中，使得交互規定（即關係）、『因果性』、『實體性』等等一切概念範疇，發展起來。即是範疇成爲發展的東西了。一切的對立，由絕對定立了的自我的純粹活動產生出來，範疇就是作爲這一純粹活動、行爲而被獲得的。費喜特的範疇，不像康德的範疇是固定的死東西，牠是從基於對立而發展的自我活動即運動中生出來的，是認識發展上的契機、階段。

但是，在費喜特的理論知識學中，自我和非我的交互規定的基礎，沒有被充分地弄明瞭，那裏

（註）同前。

沒有成就有限性和無限性的完全統一。費喜特想把這種統一，由『構想力的能力』來顯示，他規定這個能力是『徘徊於規定和無規定、有限和無限之間的能力』(S. 136)。但這種統一，在自我從屬於非我，惟有靠非我牠才能是叡智的理論知識學的領域，沒有得到成就。照費喜特的意見，這種統一，祇有在實踐的知識學中才成就，那裏給着絕對的自我和實踐的自我和叡智的自我的結合點 (S. 190)。自我是無限進行的活動，非我・自然對於自我作爲障礙而表現。這裏，恢復了自我的絕對自同性。總之費喜特知識學的三部門（全知識學的根本命題、理論的知識學、實踐的知識學），雖是類似於黑格爾哲學的三部門（邏輯學、自然哲學、精神哲學）的東西，但那中間，關於思惟（自我），却把本質的辯證法，反省哲學地說明着。不過雖是那樣，費喜特的知識學，却是最初意識地展開了辯證法的唯心論的哲學體系。

究竟費喜特的自我的辯證法，怎樣成立的呢？那是由於排除了康德的二元論的不澈底（物自體），把認識作爲發展去把握而成立的。費喜特是使得自我和主觀達到最高度發展的哲學者。他把思惟作爲根源的活動去抓住了。在費喜特，自我、主觀，驅逐非我、客觀、自然而占領現實。費喜特的自我、主觀，不是硬化的東西、形式的東西，而是活動、不絕的運動、不絕的生成。那樣，自我、主觀，是生產的活動的東西，非我、客觀，被自我、主觀作根源的定立，結果，自我的辯證法

就產生。那裏，範疇被作爲認識的發展階段去把握，辯證法不像在康德的手中是『假象』、『錯覺』，而是被作爲發展的推進力抓住了。就是說，發展的原理、定立和反定立的對立，成了思惟及存在（這兩者在費喜特看去是同一的）的一般原理。

費喜特那樣把認識在發展上來把握，把思惟作爲活動（實踐）來把握，是重要的事情。就是說，他不『把現實、對象單從客體或直觀的形態下』去抓住，而把牠作爲『活動』去抓住，在這點上，對於十七、十八世紀的形而上學的機械論的唯物論，構成了重要的對立。主觀這一活動的對象化，這是自我的辯證法的基礎。但是，這裏必須注意的是：費喜特的主觀的活動、實踐，完全具着抽象的理論的性質，不是人類之現實的活動、實踐。所謂實踐，在他是實踐理性，他的這種見解，是當時德國社會的諸關係所規定了的，是德國古典哲學全體所不能超越的界限。所以，費喜特的辯證法，全是唯心論的辯證法。在費喜特手中，全現實被封閉在自己意識的主體之自我中。費喜特的自我，『是在脫離自然上，被形而上學地變曲了的精神。』（註一）因此，費喜特的知識學，當然是主觀主義的東西，主觀主義是一個理論的矛盾。

費喜特的自我的辯證法，替黑格爾所謂『主觀是實體』（註二）的辯證法作了準備。但是，要發展成爲那個東西，當然非打破主觀主義不可。這一主觀主義的矛盾，產生了葉密爾·拉斯克（E.B.）

Lask)所謂『費喜特的後期改變』的東西(註11)。費喜特在晚年(一八〇〇年以後)的著作上，唱說無限的自我本身，祇不過是一個絕對的實在，是一個無限力，是一個生命，是一個光的現象，變成神秘主義的浪漫主義的了。他在那構成他『改變』的轉期的一八〇〇年，著有人類的本分，其中說着神的存在者，他說這就是作爲『世界創造者』看的『永遠意志』。(註14)費喜特後來的思想變化——浪漫主義化——反映着德國布爾喬亞隨着法國革命的發展而忽然後退的情形。

費喜特的自我的辯證法，被謝林的自然哲學作媒介，發展爲黑格爾的辯證法。

第四節 謝林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1775—1854)

費喜特把非我、自然，單看做是由自我所定立，須靠精神去克服的妨礙物。在他看來，自然單是一種可被否定的東西、空虛的對象而已。和這一自我的哲學對立，把自然看做類似於精神生活的

(註11)“Aus dem Literarischen Nachlass M=E” Zweiter Band.S.247.

(註12)黑格爾精神現象學，五六〇頁。

(註13)Emil Lask: “Fichte Idealismus und die Geschichte”

(註14)費喜特人類限定，一四〇頁。